הנפש הבהמית בתורתו של רבי שניאור זלמן מלאדי

יורם יעקבסון

נקודת המוצא לדיונו של רש״ז בתורת הנפש טמונה בהבחנה העקרונית המוכרת בין שתי נפשות אשר לכל אדם מישראל: הנפש האלוהית והנפש הבהמית[1]. בהבחנה זו אמנם הולך רש״ז בעקבות ר׳ חיים ויטאל[2], אך במסגרת שיטתו, שהיא מגובשת וסדורה הרבה יותר מדבריו הסבוכים של רח״ו בסוגיה זו, הוא מקנה לה משמעות חדשה ומקורית. לנפש הבהמית, הקרויה לפרקים גם ׳חיונית׳[3], תפקיד גשמי ברור: היא ׳מתלבשת בדם האדם להחיות הגוף׳[4]. משכנה הוא בחללו השמאלי, המלא דם, של הלב, וממנו היא זורמת בעורקי

1. ראה מ׳ טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב״ד, ב, ורשה תרע״ג, עמ׳ 127–133; י׳ תשבי וי דן, הערך ׳חסידות׳, האנציקלופדיה העברית, יז (להלן הערך ׳חסידות׳), עמ׳ 778, 790–791, 793. בעבודתו של מ׳ חלמיש, משנתו העיונית של ר׳ שניאור זלמן מליאדי (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל״ו (להלן חלמיש), עמ׳ 163 ואילך, הוצגה תורת הנפש של רש״ז בצורה מקפת, ופרקו הראשון של הדיון יוחד לענייניה של הנפש הבהמית. חלמיש ציין את הנקודות החשובות, אך לא צירפן יחד בראייה מגובשת כוללת, שבה נתגלגלה הדיאלקטיקה הלוריאנית ונתגלתה באינטרפרטציה החסידית הפסיכוקוסמית החדשה והמקורית.
2. שערי קדושה, בני ברק תשל״ג, חלק א, שערים א–ב, עמ׳ יא–יט; עץ חיים, ירושלים תר״ע (להלן ע״ח), שער מט, פרק ג, קיב, ע״א; וכן פרק ה, קיב, ע״ב; שער נ, פרק ב, קיד, ע״א–ע״ב. בהמשך (פרק ד, קטו, ע״ב) מצוי שורש הבחנתו של רש״ז בין שני חללי הלב. בירור קצר בדבר מהותה ומעמדה של הנפש הבהמית באדם לפי קבלת האר״י מצוי בספרו של י׳ תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר״י, ירושלים תשכ״ג, עמ׳ קז–קיא. בירורו של תשבי נעשה בהקשר הרחב של תורת הרע, ולא בהקשר של תורת הנפש, ומשום כך הוא מניח שאלות רבות בלי מענה.
3. בעיקר בספר של בינונים שבתניא (להלן סש״ב), ברוקלין תש״ז. ראה, למשל, תחילת פרק ז, יא, ע״א.
4. סש״ב, פרק א, ה, ע״ב. את זיקת הנפש הבהמית אל הגוף מדגיש רח״ו הדגשה מיוחדת (ע״ח, שער נ, פרק ב [לעיל, הערה 2]). הוא מסביר, שהאדם ׳יש בו דומם וצומח ובחי׳ ב״ח [= בעלי חיים]׳, וכל אחד מאלה כלול מגוף ונפש המקיימת אותו. הדומם (מים ומלח) אינו בגדר מזון כלל. גם ׳גוף הצומח יוצא בסוד מותרות׳, ורק ׳הנפש הצומחת׳ שבנאכל מתחברת ׳עם נפש הצומחת שבאדם... ומתגדלת׳. גם באכילת ב״ח הפסולת מופרשת, ואך ׳נפש הבהמית אשר שם מתחבר עם נפש הבהמית שבאדם... ואז מתגדל עמה כנ״ל, והוא סוד מזון גופנית, כי נפש הבהמית של אדם נקרא עדיין גוף ולא נפש׳. בדברים אלה מסתמן כיוון חדש, שונה לגמרי מן הכיוון השגור והמקובל, בהבנת המושגים ׳גוף׳ ו׳נפש׳, כששוב אין ביניהם מתח של ניגודים מוחלטים. בזה נעוץ שורש האפשרות לחולל במאכלים טרנספורמציה שבהתעלות רוחנית מופלגת, וראה להלן.

האדם ומתפשטת בכל איבריו, ו'גם עולה למוח שבראש' וגורמת לו לאדם 'לחשב ולהרהר... ולהתחכם' בתאוות שונות[5]. כנפש האלוהית שכנגדה כלולה נפש זו משכל ומידות ('שבע מדות רעות... ושכל המולידן')[6]. הן בדרושים הן בספר של בינונים מדגישים תיאוריו השונים של רש"ז את היפעלויותיהן של המידות הרעות כגילוייה העיקריים של הנפש הבהמית ואת ההתלקחות היצרית המתרחשת בתחומה. על־פי בחינה מרכזית זו שבה ניתן לתאר את הנפש הבהמית כמכלול אמוציות עזות וסוחפות, שקשה לו לאדם לעמוד בפניהן[7]. הנפש הבהמית היא ה־id שבאדם. בעסוק אדם בתורה 'בעיון ושכל' נכללות 'מהותן ועצמותן של בחי' חב"ד מקליפת נוגה שבנפש החיונית... בקדושה ממש', אף שבאותה שעה עצמה נותרות מידותיה של הנפש הבהמית (אשר בבינוני) בקלקלתן, ואין מתחוללת בהן תמורה של קידוש, 'משום שהרע חזק יותר במדות מבחב"ד מפני יניקתן שם מהקדושה יותר כידוע לי"ח [= ליודעי חן]'[8]. ואולם גם תיאור שכלה של הנפש הבהמית הוא רב־חשיבות. שכל זה נוטע באדם תודעה של נבדלות, תודעה שיש בה כשלעצמה משום היבדלות, וכך הוא מקור התכנסותו של אדם בעצמו והתנשאותו בגאוותו:

> הבהמה לפי שאין לה חכמה ושכל היא בבחי' ביטול יותר, עד שאפילו תינוק יכול למשול עליה, משא"כ [= מה שאין כן] האדם שאפי' תינוק יש בו טבע ההתנשאות להיות רודה ומושל לפי שהוא בעל שכל, כי השכל הוא העושה אותו לבחי' יש ודבר, לפי שהוא כיסוי לבוש המעלי' ומסתיר את בחי' האין, שעי"ז [= על ידי זה] היה הביטול, כי חכמה זו היא מבחי' עה"ד [= עץ הדעת] טו"ר [= טוב ורע], כמ"ש (בר' ג, ה): 'ונפקחו עיניכם והייתם' וכו' 'יודעי טוב ורע'.

רש"ז מבחין בהמשך בין 'חכמה שלמטה', החוכמה המעלימה את ה'אין' ומעצימה את התנסותו הקיומית של האדם בעצמו בחינת 'יש', לבין 'חכמה עילאה', שבה מתנוצץ ה'אין' ומתגלה, ועל כן היא 'בבחי' ביטול תמיד לבחי' האין שמשם תמצא (על־פי איוב כח, יב), ולא שמסתרת ח"ו כחכמה שלמטה'. חכמה עליונה זו היא־היא ההישג המיסטי העליון לשיטתה של חסידות חב"ד, כשהאדם מבטל את עצמו לגמרי, עד ש'יהיה נראה בעליל גם לעיני בשר שלנו, איך דכולא קמיה כלא חשיבא, כמו שהוא קמיה ית' בבחי' ח"ע, כח מ"ה, שאין שם הסתר פנים, וכך גם למטה לא יעלים ולא יסתיר כו', וכמו שהיה קודם חטא עץ

5. סש"ב, פרק ט, יג, ע"ב.
6. שם, פרק ו, י, ע"א.
7. להבחנה בין שתי 'מדרגות חלוקות שיש בנפשות הבהמיות' אין חשיבות עקרונית, בהיותה מבוססת אך ורק על התגברותה של מידה זו או אחרת בהן: 'יש מי שהוא מבחי' בקר, כי שור נגח הוא בחי' גבורות קשות, והיינו מי שהוא כעסן בטבעו, שמדה רעה זו היא בו בתגבורת יותר, ויכונה בשם בקר ע"ש הרתחנות כו'. ויש מי שאינו רתחן בטבעו, וחלק הרע שבו הוא היותו בעל תאוה, והוא שנפשו הבהמית היא מבחי' צאן, שאינן נגחני', אדרבה — קולם ברחמנות, אלא שהם בעלי תאות' (ספר לקוטי תורה מספר ויקרא [להלן ליקוטי ויקרא], וילנה תרפ"ח, ב, ע"ב, ד"ה: וזהו אדם).
8. סש"ב, פרק לז, מט, ע"א. הרמז יתברר לנו בהמשך.

הדעת׳[9]. לכלל הישג עליון זה יכול אדם להגיע באמצעות התורה: השכל האנושי, שנתגבש כפרי הבאושים של חטא עץ הדעת וכביטוי לפחיתותו ולקלקול מצבו, אך ׳מסתיר ומעלים׳, ובעכירותו מיטשטשת תמונת העולם, ולא מתבררים תהליכי התהוותו והתגלותו כְזיו מועם, שנגרף אל תוך זוהרם האין־סופי של החיים האלוהיים השוטפים ובטל בקרבו. התורה, לעומת זאת, היא ׳חכמה עילאה׳, והיא ׳מאירה ובהירה, שיוכלו לראות בה מה שלמעלה הימנה, שהוא בחי׳ אלקותו ית׳ הנקרא אין, שמשם תמצא החכמה. ולכן היא באמת בבחי׳ ביטול אמיתי לגבי מקורה המהווה אותה, ההיפוך מחכמה שלמטה שהיא בחי׳ יש׳[10]. בשכל נפשו הבהמית משכיל האדם ומשיג בגשמיות העוה״ז[11], ואזי הוא נוטה ונמשך אחר פיתוייה בכוחן של המידות הנולדות ממנו. בבחינת יצר הרע שבו הנפש הבהמית היא שורש חטאיו של אדם, ומכוחה הוא מסתגר בגבולות הווייתו הפרטית ומתעצם בייחודו כאילו הוא ׳יש ודבר בפני עצמו׳. בניגוד לנפש האלוהית, שבבחינת ׳חלק אלוה ממעל׳ (איוב לא, ב) ׳באה לאדם בלי אמצעים כלל׳, ובכך מציינת את זיקתו הישירה של אדם מישראל אל ההוויה האלוהית, הנפש הבהמית היא פריו של תהליך השתלשלות ׳ממקום גבוה על ידי אמצעים רבים ודרך שרים ומזלות׳. היא מבטאת את הריחוק ׳מאור ה׳... בהסתרים וצמצומים רבים עד שנתלבשה בגוף האדם בשר ודם׳, ובהווייתה מתגלם עקרון ההסתגרות וההיבדלות שבמציאות הלא אלוהית, עד שבהופעתה האקטיבית מופרת אחדותו האלוהית של העולם, ואור אין סוף, ששורה בכל מקום, מתעלם ומשתכח מלב[12].

בספר של בינונים, שבו מגבש רש״ז את תורת הנפש במגמה של סיסטמטיזציה פופולרית, הכרוכה בטיפולוגיה נוקשה של הדמויות הנידונות, מוצגת קליפת נוגה כְמקורה של הנפש הבהמית[13]. קביעה זו פירושה, שהנפש הבהמית אינה רעה כל־כולה: כקליפת נוגה, שטוב ורע משמשים בה בערבוביה, כלולה גם היא מטוב ורע יחדיו, ובכך טמונה במהותה אפשרות של עילוי וקידוש. בכפל פנים זה שבה מתגלה הנפש הבהמית כתחום המפגש בין האדם בבחינת עצמיותו האלוהית, בנפש האלוהית שבו, ובין העולם, ואם

9. ספר לקוטי תורה מספר דברים (להלן ליקוטי דברים), וילנה תרס״ד, עה, ע״א, ד״ה: והנה האופנים. ההבדל בין ב׳ החוכמות הוא ההבדל שבין ידיעת המציאות ׳מלמעלה למטה׳ ובין ידיעת המציאות ׳מלמטה למעלה׳. ראה מאמרי ׳תורת הבריאה של ר׳ שניאור זלמן מלאדי׳ (להלן תורת הבריאה), אשל באר שבע, א (תשל״ו), עמ׳ 356–359.

10. שם, שם, ע״ב, ד״ה: אך מתחלה. במאמרים רבים מוצגת התורה — בבחינת עיון ומעשה גם יחד — כפסגת עילויו המיסטי של האדם. ראה, למשל, שם, כג, ע״א, ד״ה: כי תשמע בקול; ספר תורה אור (להלן תורה אור), וילנה תרנ״ט, נו, ע״א, ד״ה: אך ושמי ה׳; סש״ב, פרק ד, ח, ע״א–ט, ע״א.

11. בניגוד לנפש האלוהית, ש׳משכלת ומתבוננת תמיד ומשגת באור א״ס ב״ה [= אין סוף ברוך הוא], ואין לה השכלה אחרת׳ — ספר לקוטי תורה על מגילת שיר השירים (להלן ליקוטי שה״ש), וילנה תרס״ד, לא, ע״א, ד״ה: וב׳ בחי׳ אהבות. רש״ז מדגיש בהמשך, שבהיותה ׳כלולה מטו״ר׳ (ראה להלן) יכולה הנפש הבהמית ׳להשכיל ג״כ באלקות׳.

12. ליקוטי דברים, לז, ע״ב, ד״ה: כי תהיין לאיש.

13. סש״ב, פרק א, ו, ע״א — בניגוד לנפשות האומות, שהן ׳משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל׳; שם, פרק ז, יא, ע״א–ע״ב. גם בדרושים מופיעה קביעה זו לא פעם (ראה, למשל, ליקוטי שה״ש, לא, ע״ב, ד״ה: וב׳ בחי׳ אהבות), אבל רש״ז מחדד בהם את היבטיה הדיאלקטיים וחושף חשיפה נוקבת יותר את כל משמעויותיה (ראה להלן). מקור הקביעה בספר עץ חיים, שער מט, פרק ג (לעיל, הערה 2).

תמצא לומר — בין האדם, מברר העולם ומקדשו, ובין המציאות הגשמית:

כח נפש החיונית המתלבשת באותיות הדבור בת״ת [= בתלמוד תורה] או תפלה וכיוצא בהן או מצות מעשיות — הרי כל גידולו וחיותו מהדם שהוא מקליפת נוגה ממש, שהן כל אוכלין ומשקין שאכל ושתה וְנעשו דם[14], שהיו תחת ממשלתה וינקו חיותם ממנה, ועתה היא מתהפכת מרע לטוב ונכללת בקדוש׳ ע״י כח נפש החיונית הגדל ממנה, שנתלבש באותיות אלו או בעשיה זו... ובחיותן נכלל ועולה ג״כ כח נפש החיונית, וע״י זה תעלה ג״כ כללות קליפת נוגה, שהיא כללות החיות של עוה״ז הגשמי והחומרי.

לאור נוסח זה לא ייפלא, שחזונו האסכטולוגי של רש״ז עומד בסימן התהפכותה של הנפש הבהמית:

מאחר שכללות נפש החיונית שבכללות ישראל תהיה מרכבה קדושה לה׳[15], אזי גם כללות החיות של עוה״ז, שהיא קליפת נוגה עכשיו, תצא אז מטומאת׳ וחלאתה ותעלה לקדושה להיות מרכבה לה׳ בהתגלות כבודו[16], ׳וראו כל בשר יחדיו׳ (יש׳ מ, ה)... וישראל יראו ׳עין בעין׳ (שם נב, ח) כבמתן תורה, דכתיב (דב׳ ד, לה): ׳אתה הראת לדעת כי ה׳ הוא האלהים אין עוד מלבדו׳[17], ועל ידי זה יתבלעו ויתבטלו לגמרי כל השלש קליפות הטמאות, כי יניקתן וחיותן מהקדושה עכשיו היא ע״י קליפת נוגה הממוצעת ביניהן, ונמצא כי כל תכלית של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי כבודו ואלהותו ית׳... תלוי בהמשכת אלהותו ואור א״ס ב״ה [= אין סוף ברוך הוא] לנפש החיונית שבכללות ישראל[18].

ואולם בדרושים השונים מרחיב רש״ז את יריעת דיונו בנפש הבהמית. הוא מגבש תפיסה דיאלקטית מורכבת בתיאור מעמדה ויחסיה עם הנפש האלוהית, שאותה הוא מבליע

14. על הדם ראה עוד להלן, עמ׳ 151–152. התהוות הדם הוא שלב מכריע בתהליך הבירור והתיקון, ואם תמצא לומר — בתהליך הביו־פסיכי של עילוי האדם והתקדשותו. זהו תהליך שבו הגשמי והרוחני מתלכדים כאחד בהווייתו המיתקנת של אדם, ואחדות זו היא־היא הקדושה המתגלה והולכת. מן התיאור ברור קודם־כל, שהדם הוא פריו של תהליך בירור, שמתקיים במציאות הגשמית, שהיא־היא שלטונה של קליפת נוגה. הדם, שהוא הנפש (הבהמית), מגלם את חיותו ואת חיוניותו (האלוהית) של האדם, שבידו להטותה לטוב או למוטב. הצגת קליפת נוגה כמקור דמיו של אדם וחיותו האלוהית המתבררת היא היבט חשוב ביותר בבירור הקשר שבין דם לדין בסימבוליקה הקבלית. ראה להלן, הערה 51.

15. כשהאנרגיה האלוהית כולה, גם זו האצורה בהווייתו הביולוגית, הבשרית־דמית, של אדם, לא תשמש בידו אלא לתכלית של קדושה — להתקשרות בה ולהתכללות במערכותיה — בדרכיה השונות של העבודה הדתית. באותה שעה ייעשה העולם כולו, בהתעלותו בידי האדם, ׳מרכבה קדושה לה׳׳, או כלשון הביטוי הרווח בכתבי חב״ד, ׳דירה בתחתונים׳. ראה תורת הבריאה, עמ׳ 350–359.

16. התגלות כבודו אינה אלא התגלות מלכותו, עד שיתקיים הכתוב ׳מלכותך מלכות כל עֹלמים׳ (תה׳ קמה, יג), ומלכות שמים תיוודע גם בכלל ההעלמים. על התגלות המלכות כתכלית הבריאה במשנת רש״ז ראה תורת הבריאה, עמ׳ 340–350. תחילתו של הפסוק המובא בהמשך הִיא: ׳ונגלה כבוד ה׳׳.

17. השווה סש״ב, פרק לו, מו, ע״א.

18. סש״ב, פרק לז, מז, ע״ב–מח, ע״א.

ברמזים ובניסוחים מאופקים בפרקי ספר של בינונים. את נקודת המוצא לדיון זה אפשר לראות בקביעתו, שהתכללותה של הנפש הבהמית מטוב ורע יחדיו לא חלה אלא בירידתה למדרגה נמוכה ביותר, 'עד שנתלבשה בגוף האדם בשר ודם'. בשורשה העליון, לפני רדתה לעולם הזה, היתה גם הנפש הבהמית 'במקורה בטלה באור ה'', אבל בשבירת הכלים נעקרה ונפלה מטה־מטה[19], עד שנשתכח ממנה הייחוד האלוהי המוחלט, ואורו נתעלם במחיצותיה ובכיסוייה.

מקורה של הנפש הבהמית וחיותה — מיסוד האש, שבמאמרים שונים מתאר אותה רש"ז כבחינת החי במדרגותיו השונות של העולם (בעוד יסוד הרוח הוא בחינת המדבר שבהוויה על־פי ההקבלה שבין דומם, צומח, חי ומדבר ובין עפר, מים, אש ורוח)[20]. משכנו של יסוד האש באדם הוא בלב[21], והוא שורשה של התלהטות האהבה והתגברות החשק והצימאון שבבחינת ה'רצוא', 'כטבע אור האש שנמשך בטבע מלמטלמ"ע [= מלמטה למעלה]'[22]. רש"ז מבחין בין 'יסוד האש האלהי', שהוא מקור ההתעוררות הקדושה באהבת אלוהים, לבין 'יסוד האש הטבעי', שהוא שורש 'החמימות שבלבו לתענוגי העולם ותאוותיו' שבנפש הבהמית. בהבחנה זו יש כדי להצביע על שורשן המשותף של אש הקדושה והאשים הזרות שבהוויית האדם ועל קרבתן המהותית אשה לרעותה (או לצרתה). קרבה זו, שיסודה בהנחת המוניזם האימננטיסטי החסידי, היא שורש חובתו הדתית של אדם מישראל להגביר בקרבו את יסוד האש האלוהית עד שגם האש הטבעית תוכלל בקדושה ותתעלה כקורבן לה', 'וזהו: "אש אוכלה אש"[23], וכן היה בקרבנות ממש, שאש של קדושה

19. ליקוטי דברים, לז, ע"ב–לח, ע"א, ד"ה: כי תהיין לאיש.
20. שם, לד, ע"ב, ד"ה: כי תצא למלחמה; ספר לקוטי תורה מספר במדבר (להלן ליקוטי במדבר), וילנה תרפ"ח, מ, ע"א, ד"ה: בפ' נסכים. לעניין היחס שבין שתי המערכות עיין ע"ח, שער נ, פרקים א ו־ב, קיד, ע"א–ע"ב; פרק י, קיז, ע"א–ע"ב. דברי רח"ו בפרשה זו מבולבלים למדי ונטולי עקביות.
21. סש"ב, פרק ג, ז, ע"ב.
22. תורה אור, ל, ע"ב, ד"ה: והנה יש ד' יסודות. וראה עוד ליקוטי במדבר, נו, ע"א–ע"ב, ד"ה: וידבר הוי'; שם, פו, ע"ב, ד"ה: והנה כמ"כ; ליקוטי ויקרא, לב, ע"ב, ד"ה: וזהו ענין הכת הא'. בכל המקורות הללו מצויה ההבחנה בין המוח, שהוא משכן יסוד המים, ובין הלב, שהוא משכנו של יסוד האש. במאמר האחרון מציג רש"ז את המזיגה בין היסודות כשורש ההבדלים בין בני־האדם:

> יש שיסוד המים בו בתגבורת יותר, ויש שבו יסוד האש מתגבר יותר. והוא כמו, למשל, הגחלים, שיש גחלים בוערות... ויש גחלים עוממות... כמ"כ הוא ג"כ בענין נפש האלהית שבאדם, שיש שיסוד האש האלהי שבלבו הוא מתגבר יותר בבחי' גילוי... ויש שיסוד האש האלהי שבלבו הוא בהעלם... שרק ניצוץ א' יש בהם ובבחי' העלם, אבל ניצוץ א' יש בכל אחד ואחד מישראל.

מצירוף הקביעה החב"דית הידועה בדבר מעמדו של ה'ניצוץ' כשורש הווייתו האלוהית של כל אדם מישראל וכבחינת הקדושה הנטועה בו לעולם ועד עם מה שנאמר כאן בעניין הניצוץ, שהוא הביטוי המינימלי של יסוד האש האלוהית שבאדם — נובעות בבירור מרכזיותו של פנומן האהבה בעולמו של רש"ז וחשיבותו המכרעת. ראה מאמרי 'אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי', תעודה, ז, מחקרים במדעי היהדות, ת"א תשנ"א, עמ' 353–414. לעניין ההבחנה בין מוח ללב ראה זוהר, ח"ג, רלג, ע"ב (ר"מ); תיקוני זוהר, מהדורת ר' מרגליות, תיקון סט, קד, ע"ב.
23. לשון זה במקרא ליתא. ראה לשון 'אישא אכלא אישא' שבתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל לדברים ד, כד. וראה ההערה הבאה.

של מעלה אכלה בעלי חיים שהם מבחינת יסוד האש'[24]. אכן, כוח ההיפוך טמון דווקא ביסוד זה של האש, שבה 'מבשלים הדבר, ונתהפך ע"י האש למהות אחר, משא"כ בלא אש ישאר על מהותו הראשון. כך ע"י האש יוכל להיות התהפכות המדות דנה"ב'[25]. אפשרות זו של היפוך שמצויה בנפש הבהמית עולה בקנה אחד עם תיאורה כבחינת קליפת נוגה שבאדם.

מתוך הזיהוי של יסוד האש עם בחינת בהמה וחיה בא רש"ז לכלל קביעה חוזרת ונשנית, שמקור מחצבתה של הנפש הבהמית 'ויסודתה בהררי קדש הוא מחיות הקדש שבמרכבה פני ארי' פני שור'[26]. רש"ז מסביר:

24. ליקוטי במדבר, מ, ע"א, ד"ה: בפ' נסכים. על האש היורדת מלמעלה על גבי המזבח ראה יומא כא, ע"ב. שם גם מובא הביטוי 'אש אוכלת אש' בקשר לשרפת המלאכים באש השכינה (עיין גם סנהדרין לח, ע"ב). בזוהר נתקשר מוטיב זה למוטיב המדרשי על בהמה אחת, ה'רבוצה על אלף הרים, ואלף הרים מגדלין לה כל מיני עשבים והיא אוכלת' (ויק"ר כב, י על תה' נ, י). בהמשך המקור המדרשי מובאת גרסת רבנן על 'בהמה אחת', ש'אלף הרים מגדלין לה מיני בהמות והיא אוכלת... ואפשר כן, אית בעיר אכיל בעיר? אמר רבי תנחומא: גדולים הם מעשה האלהים, מה משונין הם מעשיו של הקב"ה'. אפשר שקשר המוטיבים הללו מקורו בפירוש האסוציאטיבי של 'בעיר אכיל בעיר' בהוראה של 'אש אוכלת אש'. ראה, למשל, זוהר, ח"א, יח, ע"ב; ח"ג, רמ, ע"ב. ועיין ר' מאיר ן' גבאי, עבודת הקודש, ירושלים תשי"ד, חלק רביעי (סתרי תורה), פרק ז, קיח, ע"א–ע"ב; י' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' תמח. תשבי אינו מציין את המקור ביומא ואף לא מצביע על הקשר האפשרי בין 'בעיר אכיל בעיר' ובין 'אש אוכלת אש'. באינטרפרטציה החסידית מציינת שרפת המלאכים את תשוקת לִבם ואת התלהבותה והתלהטותה של האש האלוהית יסודם — בראש ובראשונה בפנימיות לבו של האדם — להשיג את הזיו האלוהי המקיימם מאין ליש. בתפיסת רש"ז יש חשיבות רבה למוטיב המדרשי־זוהרי בדבר מחזורי ההתהוות והכליה במלאכים האומרים שירה, נשרפים וחוזרים ומתחדשים, והוא קושר בו את הדיאלקטיקה של 'רצוא ושוב' בעבודת האדם. ראה, למשל, ליקוטי דברים, לד, ע"ב, ד"ה: והנה כדי שתרד — לה, ע"א, ד"ה: והנה המלאכים.

25. ליקוטי במדבר, פו, ע"ב, ד"ה: והנה כמ"כ. ההתהפכות יכולה להתחולל גם במגמה הפוכה: בנסיבות מסוימות, מסביר רש"ז, אם אין האדם ניצב על משמר אהבת אלוהים שבלבו, יכולה להיות לחיצונים שבנפשו — כוחות הבדלנות האישית ודחפי החטא — אחיזה באנרגיה האלוהית שהאדם שיקע וגילה בהערתה. ראה, למשל, ליקוטי ויקרא, לו, ע"ב, ד"ה: אך ענין הנפת העומר; ליקוטי במדבר, סז, ע"ב, ד"ה: ואחרי הדברים והאמת. בהמשך המאמר המובא בגוף הטקסט מצוּיָן עוד יתרון לעבודה מיסוד האש, אש הלב, שממנה נמשכת בחינת 'ויגבה לבו בדרכי ה'' (דה"ב יז, ו). בחינה זו, כניגוד לביטול הרצון, היראה והענווה המופלגת שמיסוד המוח, שהוא 'קר ולח', מציינת את ההתלקחות האקסטָטית בבחינת ה'רצוא', עד שתהא סוחפת וגורפת את כל האִשים הזרות, ואת התעצמותו של האדם בכוחות רוחניים מתגברים להעפיל במדרגות ההוויה אל מרומי הקדושה. בחינת 'שמינית שבשמינית' (ראה סוטה ה, ע"א), שהיא בחינת 'ויגבה לבו', מצטיירת, כמובן, באור חיובי, אבל רש"ז קובע בנחרצות את עדיפותה של הענווה ושפלות הרוח, הלוא היא עדיפותה של בחינת ה'שוב' מן ה'רצוא'. ראה ספרי תורתה של החסידות (להלן תורתה של החסידות), תל־אביב תשמ"ו, עמ' 93–94. על היחס הדיאלקטי בין שפלות לגבהות בעבודה הדתית ראה דבריו המפורטים של ר' משולם פייבוש מזבארז, יושר דברי אמת, מונקאטש תרס"ה, יט, ע"ב–כב, ע"א.

26. תורה אור, ל, ע"א, ד"ה: והנה נודע; ליקוטי דברים, לד, ע"א, ד"ה: אך מי שחטא (במאמר זה קובע רש"ז, שהנפש האלוהית 'אינה צריכה תיקון לעצמה, שהנפש שבכל עולם הוא גבוה מבחי' המלאכים שבכל עולם, כי הנשמה היא מפנימית העולם, והמלאכים הם מחיצוני', אלא שנפש הבהמית היא נמשכת מפנימית האופנים'. מנוסח זה נובע, שעבודת אלוהים כמעשה של תיקון אינה אלא בהעלאתם של מלאכים נפולים למדרגתו של אדם. הנפש האלוהית אינה טעונה תיקון משום שמקורה הוא 'עולם

יש בחי' מלאכים וחיות הקדש שנקראים שרפים מפני שהם מיסוד האש האלקי, ותמיד הם עומדים בהתלהבות מחמת שאין להם כ"א מחשבה אחת כל ימיהם מששת ימי בראשית, שמשיגים רק זיו שכינתו ית' המחיה ומהוה אותם מאין ליש. ולכן יומם ולילה לא ישקוטו, והיינו מפני שאין להם כ"א יסוד אחד פשוט, שהוא יסוד האש האלהי, ואינם מורכבים, משא"כ האדם, שהוא מורכב מד' יסודות, וגם הוא מלובש בגוף ונפש החיונית, לא יוכל לעמוד במדרגה ומחשבה אחת כל ימיו[27].

מורכבות הווייתו המסוכסכת של האדם, החתומה בחותם הפירוד בין היסודות השונים והקרע בין שתי הנפשות, היא מכשול בדרך התעלותו, אך בהערתה ובהלהבתה של האש האלוהית שבקרבו יש בכוחו להתגבר על מכשול זה, להתעלות למדרגה של פשיטות מזוככת ואף להינשא, כפי שנראה, אל מעבר למעלתם של מלאכי עליון[28]. ואולם בתהליך ההשתלשלות התגלה יסוד האש באדם כ'כח המתאוה, שהוא ג"כ בחי' חמימות האש, וגם היצה"ר הוא אש זר דולק'. האדם ייעודו, כאמור, לחולל בנפש הבהמית תמורה מהותית בהעלאתה לשורשה בבחינת אש שלמעלה עד הכללתה 'בבחי' מרכבה העליונה, בחי' אש אוכלה אש, לכלות ולשרוף כח המתאוה והאש שלמטה בתענוגות בני אדם בעוה"ז, שלא

האצילות, שהוא אחר התיקון' [שם, לג, ע"ב, ד"ה: ביאור ענין מארז"ל]. במקורה של הנפש הבהמית, קליפת נוגה, ובמעמדה כתחום השתקפותה של קליפה זו באדם יש לתלות, לעומת זאת, את תהליכי התיקון והעילוי, שחייב האדם לקיים בהווייתה. וראה להלן); שם, שם, ע"ב, ד"ה: כי תצא למלחמה.

27. ליקוטי במדבר, מ, ע"א, ד"ה: בפ' נסכים. ההדגשה של 'מחשבה אחת' שיש להם למלאכים 'כל ימיהם' עולה בקנה אחד עם הקביעה הרווחת, שהמלאכים על עומדם יעמודו (בחינת 'עומדים'), וטבעם הטבוע בהם לא ישתנה לעולם. השגת המלאכים היא רק ב'זיו שכינתו', כלומר — בבחינת ה'ממלא' שבהוויה, ואילו את בחינת ה'סובב', שבכוחו של אדם להעפיל עדיה, לא יוכלו להשיג. על הזיו, המגלם את עקרון ההתלבשות האימננטית של האור האלוהי בעולם, ראה מאמרי: תורת הבריאה, עמ' 311–312, 320–322, 324–326.

28. תיאור יפה, שבו מודגשת סגולתה של האהבה לחולל את הזיכוך הנדרש ולהעלות את האדם אל זכות עצמותו האלוהית, מעבר למורכבות הווייתו הגשמית, מצוי בדרושי פרשת חוקת. רש"ז דורש שם את שרפת הפרה לעניין תיקונה ועילויה של הנפש הבהמית:

> הנה עד"מ [=על דרך משל] כששורפים עצים ועי"ז נעשים אפר, שהאפר הוא מהותו ועצמותו של העץ הנשרף, כי 'הכל הי' מן העפר' (קה' ג, כ), רק שנרכבו בו עוד ג' יסודות — אש רוח מים — אל העפר שהוא עצמותו, וע"י השריפה באש אזי ג' יסודות אמ"ר [=אש מים רוח] שהיו בהעץ חלפו וכלו בעשן המתהוה מהרכבתן, ויסוד הד' שהי' בעץ שזהו עצמותו, שהוא העפר שבו, הוא הנשאר קיים והוא האפר. והוא ג"כ ענין חומר וצורה, שבכל דבר יש חומר וצורה. והחומר הפשוט של העץ הוא יסוד העפר, וג' היסודות אר"מ הן רק הצורה של העץ, וע"י שריפת העץ נשאר רק עצם החומר שלו הפשוט (ליקוטי במדבר, נו, ע"ב, ד"ה: ועתה יש להבין).

בקטע זה מצרף רש"ז ומחבר מערכות מחשבתיות אריסטוטליות שונות, כשהוא נוטה לגמרי מן המשמעות המקורית של שימושיהן הטרמינולוגיים, אבל כוונתו מובנת יפה: הוא מצביע על סגולת האש, אִשה של העבודה הדתית, לחולל תמורה מכרעת במהות הדבר, או לחולל שינוי מופלג במעמדו הערכי — להעלותו למדרגה גבוהה יותר בביטול הווייתו ולהשיבו אל זכותו הראשונית החבויה בסילוק גדריה ה'צורניים' המשניים של ישותו.

ילך בהם אלא בקרירות ולהפך מהיפך להיפך, להיות כח המתאוה ברשפי אש שלהבת לדבקה באלהים חיים'[29]. כוחה של הנפש הבהמית להתפעל עד שהכוח המתאווה שבה לדברים גשמיים יתהפך כולו לקדושה באהבת אלוהים גדולה וסוחפת — מקורו ב'שרשה מבחי' אופנים וחיות, ע"כ יש בה הכח הזה שתתפעל בבחי' רעש[30], וזהו ענין בחילא יתיר, "טוב מאוד" (בר' א, לא), יותר מבחי' אהבת הנה"א [= הנפש האלוהית] בעצמה'. רעש זה פירושו זעזוע המפגש עם הטרנסצנדנטי: בהיותו מעבר לאפשרות ההשגה השכלית, שאינה יכולה להקיפו 'בבחי' פנימית' כתוכן מושג ומבורר, נותר אמנם ה'אַיִן' מחוצה לה בבחינת 'מקיף', אבל עם זאת מחולל היפעלות כבירה — בקרב האופנים והחיות כבלבו של אדם[31].

כללו של דבר: שוב ושוב מדגיש רש"ז את זיקתה של הנפש הבהמית, בחינת כוח המתאווה שבאדם, להוויית הקדושה, ואת אפשרות ההיפוך הטמונה בה ממקורה. אחד המאמרים האופייניים בפרשה זו מצוי בדרושי חוקת, שרבים מהם מיוחדים לבירורה:

> עצם הרצון אף כשנתלבש בתאוה רעה [ו]הוא רע גמור, מ"מ אין מהות כח הזה חטא ורע מצד עצם עצמותו, שהרי עצם מהותו הוא רק כח המתאוה, והרי הוא יכול להיות כח המתאוה לטוב, כמו שהוא עכשיו מתאוה לרע, אלא שהרע הוא מה שהטה והמשיך כח המתאוה להיות מתאוה לרע, ונעשה בו הצורה רע מאד ונתלבש בלבושים צואים... אבל מצד כח המתאוה בעצמו הרי יש בכח זה להפוך לבבו מן הקצה אל הקצה, להיות מתאוה ואוהב וחפץ לדבקה בה'... כי באמת כח המתאוה

29. ליקוטי דברים, לד, ע"ב, ד"ה: כי תצא למלחמה. התבוננותו של המתפלל בברכות קריאת שמע ב'סדר המלאכים ושרפים וחיות איך שהם בטלים לאורו ית'' וכלים בגודל אהבתם, נועדה להעיר בנפש הבהמית, שמהם נשתלשלה, את צמאון אהבתם וחשקם להתכלל בהוויה האלוהית — שם, שם, ד"ה: והנה כדי שתרד.

30. על־פי לשון ברכת יוצר: 'והאופנים וחיות הקודש ברעש גדול' וכו'. המקור הוא ביח' ג, יב–יג. וראה להלן, הערה 37.

31. ליקוטי במדבר, כח, ע"ב, ד"ה: והנה הכח הזה, ובלשונו של רש"ז:

> אין כח בבחי' כלי השגתם להכיל ההשגה הגדולה והנוראה ההיא, אלא נשאר עליהם בבחי' מקיף. ומ"מ בבחי' מקיף משיגים שיש דבר גדול ונורא, ונמשך מזה רשימו לבחי' פנימית להיות בבחי' רעם ורעש לבד. כי כל דבר חידוש שאינו מושג בשכל, רק שמ"מ שומע בבחי' מקיף ונכנס רשימו לבחי' פנימי' — נעשה מזה התפעלות בבחי' פנימי' לומר: ראה זה חדש הוא, שאין כח בשכלו לתפוס ולהשיג הדבר ההוא כמו שהוא בעצמו, ומזה מתהוה הרעש שמחמת גודל עוצם הפלאת הדבר הנורא...

הרעש הוא ניגודו של הדיבור הערוך, המציין השגה סדורה ומבוררת: מלים נעתקות מפי אדם, ורק קול ההיפעלות בוקע מעומק רוחו המשתאה. 'חדש' או 'דבר חידוש' הוא מה שחורג מגבול אפשרויותיו של התהליך הדיסקורסיבי ושרוי מעבר לאופק הקיום המושג, הטבוע בחותמה של חוקיות סיבתית, שבה אין חדש תחת השמש, ומה שהיה הוא שיהיה. מפגש זה של האדם עם מה שאינו שרוי בגדרי המציאות המושגת הוא התנסות עזה של שמיעה (רעש גדול) — בוודאי בתורת ניגוד לראייה, שבה עומד האדם על טיבו של דבר, תופסו ומשיגו ומקיפו מכל צדיו. הרעש הוא בחינת ההתעוררות המופלגת שב'חילא יתיר' — ראה ליקוטי דברים, עה, ע"א–ע"ב, ד"ה: והנה עד"ז. על צעקת הלב של בעל התשובה ראה בספרי, תורתה של החסידות, עמ' 129.

שבנה"ב מצד עצמו שרשו ויסודתו בקדושה עליונה מבחי' פני שור שבמרכבה... אלא שבירידות המדרגות ונפילתן בשבה"כ [= בשבירת הכלים] נמשך שיהיה כח המתאוה גם לדבר עבירה[32].

שני יסודות חשובים כלולים בקטע זה: (א) חסידות חב"ד, כמוה כחסידות בכללותה, אינה רואה ביצר הרע יצר שהוא רע מצד עצמו, ואינה מתארת את ניגודי הטוב והרע ביצרֵי האדם כְּניגודים מוחלטים. היצר אינו אלא חיוניות וחיות אלוהית, וגילויו השלילי אינו אלא תולדה של עיוות וְסילוף שחלו בו. האנרגיה האלוהית, שבכּוחה חי אדם ופועל, מצויה לו בצורה ניטרלית, והוא שמחולל בה דטרמינציה לטוב או למוטב: הוא שמלבישה מחלצות או מזרימה באפיק של קדושה, הוא שמלבישה 'לבושים צואים' ומשליכה אל הטומאה. גילוייה החיצוניים, ה'צורניים', משתנים והולכים, אבל ה'חומר' האלוהי אשר לה, שורש הווייתה, לעולם שרוי בקדושה שאינה מתבטלת: החיים לעולם אלוהיים הם, גם בגילוייהם עלי אדמות ובמוטציות הלא רצויות המתגבשות במהלכם. במובן זה הרע איננו אלא מוטציה, או חיות אלוהית נפולה ומעוותת: ברוע הנהגתו עקרה האדם ממקומה והסיטה לשאיננו מקומה[33]. ברור אפוא שלמרות הקרע הפנימי בהווייתו של אדם, שרק בו מצויה על־פי תורת החסידות דיכוטומיה גלויה של טוב ורע, קיימת גם לגביו, כמו לגבי המציאות כולה, תפיסה מוניסטית מוטעמת. תפיסה זו היא שמסבירה את (ב) מעמדה של אהבת אלוהים כפנומן החווייתי המרכזי של העבודה הדתית. משמעותה המכרעת של עבודה זו טמונה בתפיסתה כמעשה של תיקון ואיחוי, ואם תמצא לומר — כיגיעתו של אדם העושה להשבת שלמותו הפנימית לקדמותה ולכינונה של אינטגרציה מלאה בין מוחו ללבו, בין שכלו למידותיו, בין נפשו האלוהית לנפשו הבהמית — בהתהפכה כולה לקדושה ובהתלהטה — גם היא — באהבת אלוהים גדולה ויוקדת[34].

בנקודה זו אנו מגיעים לחידושו המובהק של רש"ז בפרשה זו, ובו טמון ההסבר לקביעת העילוי היתר שמזומן לו לאדם רק עם היפוכה של הנפש הבהמית ובכוח שיבתה אל חיק הקדושה. שורשה של הנפש הבהמית במרכבה העליונה הוא, כמובן, גבוה עד מאוד. ואולם רש"ז קובע בהפלגה יתרה, ש'בשרשה למעלה מעלה שורש נה"ב גבוה יותר מבחי' נפש האלקית', כשם ש'בהמות ומאכלים', שהאדם מקבל מהם חיותו, 'גבוהים הרבה מבחי'

32. ליקוטי במדבר, נו, ע"ב, ד"ה: ועתה יש להבין. חלקו הראשון של המאמר הובא לעיל, בהערה 28. בהמשך המאמר מזהה רש"ז את 'כח המתאוה' עם 'עצם המדות דנה"ב', ובכך יש שוב כדי להצביע על המידות כעיקר מהותה של הנפש הזו. ראה לעיל, עמ' 138.

33. על תפיסה זו של הרע, שהוא מה ששרוי שלא במקומו, הופרד ונותק מן האחדות האלוהית ונתעצם בעצמאותו המתבדלת, ראה ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, פרק שישי, ובייחוד עמ' 197–198, 204–206. שלום מצביע על הניגוד בין תפיסה זו ובין תורת האצילות השמאלית והסתעפויותיה. למיטב הבנתי, אין ניגוד בין תפיסות אלה בשורשן, שכן (א) הפעולה הבלתי מרוסנת של כוח הדין היא בגדר חריגה ממקומו במערכת המאוזנת, שרק בה, בסוד האיזון שבה, הערובה לקיום מתוקן; (ב) כוחו של אדם לעקור הוויה אלוהית ממקומה ולשבש את הסדר ההרמוני נעוץ במציאותו של יסוד דיסהרמוני לטנטי בהוויה האלוהית.

34. על כך במאמרי המפורט בתעודה, ז (לעיל, הערה 22).

הנשמות׳ בשורש שורשיהם[35], וכשם ששורש המידות הוא למעלה מן השכל המולידן, ויש בהן אפוא התגברות יתֵרה בהשוואה אליו[36]. בהיותה ׳מפני שור שבאופנים׳ כוחה של הנפש הבהמית ׳רב ועצום, ויש בה בכח בחי׳ [= בחינת] רעש גדול יותר מבנפש אלקית, לפי שבשרשה היא גבוה יותר׳[37]. מעלה יתרה זו של הנפש הבהמית היא מבחינת ׳ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלוך מלך לבני ישראל׳ (בר׳ לו, לא)[38], והיא אך ׳נפלה בשבירת הכלים בהסתרים וצמצומים רבים׳[39]. בחינה זו של ׳ז׳ מלכין קדמאין, שהם ז׳ מדות עליונות, שהם לפני בחי׳ המוחין הנק׳ ישראל׳, שבמסורת הקבלה, בעיקר כפי שנתגבשה בבית־המדרש הלוריאני, מציינים את העולמות הפגומים והחרבים, היא ׳למעלה מבחי׳ אדם׳, הוא ׳דמות כמראה אדם׳ שעל כיסא המרכבה (יח׳ א, כו), ורק ׳למטה׳ גילוים הוא ׳בבחי׳ השפלה, למטה מטה מבחי׳ אדם, כמשל נפילת האבן מראש החומה נופל למטה יותר׳[40].

35. תורה אור, ט, ע״א, ד״ה: והנה בחי׳ מים רבים.

36. ליקוטי ויקרא, יט, ע״א, ד״ה: הנה ענין. רש״ז מתייחס לא רק למידות הנפש, אלא גם לשורשיהן המטפיסיים, מידות דאצילות. מעמדן של אלה לגבי החוכמה הוא ׳כמו הבהמה׳, ש׳יש לה גבורה יותר מהאדם, משום שבשרשה נלקחה ממקום עליון כו׳. כי בהמה היינו בחי׳ מדות, ואדם בחי׳ חכמה׳. המלכות נקראת ׳בהמה רבה׳ (ראה לעיל, הערה 24, וראה עוד זוהר, ח״ג, קמז, ע״א) משום שברדתה לקבל מבירורי עולמות בריאה, יצירה ועשייה ׳דוקא נעשה העלייה הגבה מאד נעלה׳, ואזי היא מתגלה כ׳בחי׳ כתר ממטה למעלה׳. בפרשו את לשון אדרא זוטא (זוהר, ח״ג, רצב, ע״א) בעניין זעיר אנפין, ש׳בעתיקא קדישא תלייא ואחיד׳, מסביר רש״ז, שאף־על־פי שזעיר אנפין הוא תחומן וכללותן של מידות האצילות, הריהו ׳בשרשו למעלה משרש או״א [= אבא ואמא], אלא שנמשך למטה׳. המוטיבים הללו מצויים גם בדרוש אחר: תורה אור, עב, ע״א–ע״ב, ד״ה: והנה גם המלאכים. את קביעת מעלתן של המידות לגבי השכל מבסס כאן רש״ז על ממצאי החושים, שלפיהם ׳הבהמה היא יותר חזקה בטבע מן האדם שהוא בעל שכל, לפי שהמדות יש להם כח יותר מן השכל׳. המידות הן בגדר אנרגיה גדולה ומרוכזת יותר מזו המזינה את תהליכי החשיבה. וראה עוד ליקוטי שה״ש, מו, ע״ב, ד״ה: ועתה יובן ענין כחותם. במאמר זה נדרש רש״ז לאספקט אחר בציון עוצמתן היתרה של המידות — ושוב על־פי הניסיון: ראשית היפעלות המידות היא אמנם מכוח הפעילות השכלית, אבל בהיבקען יכולה התלקחותן להיגלות כהתרגשות מופלגת, שהיא ׳למעלה מן השכל׳ ומעבר לאפשרויות ההשגה והביטוי הנובעות ממנו, ׳כמו שאם אדם רואה אוהבו, שלא ראה אותו מזמן כביר, נעשה השמחה וההתפעלות גדולה למעלה מן השכל׳. וראה טייטלבוים (לעיל, הערה 1), עמ׳ 137–138; חלמיש, עמ׳ 223, 236.

37. ליקוטי דברים, עה, ע״א, ד״ה: והנה עד״ז. בדרוש הקודם לזה (שם, עד, ע״ב, ד״ה: והנה האופנים) מסביר רש״ז על־פי העיקרון הזה את מעלתם של האופנים, שמהם — משמריהם — הנפש הבהמית, לעומת השרפים, אף־על־פי שהאופנים בעשייה והשרפים בבריאה:

> השרפים עומדים ממעל ומשיגים... לפי שהם בעולם הבריאה אשר שם מתלבש חב״ד דאצילות. אבל האופנים כששומעים קק״ק [= קדוש קדוש קדוש] יוצא מהשרפים הם מרעישים בקול רעם ורעש גדול, מפני שאין השגתם מכילה זה, כי הם בעשייה... ולכן המדות הם בהם בתגבורת מאד... יותר מבשרפים... משום ששרשן ממקום נעלה מבחי׳ השרפים וכנודע ג״כ ששרש המדות למעלה מהשכל.

38. תורה אור, עב, ע״א, ד״ה: והנה גם המלאכים; ליקוטי דברים, עה, ע״א, ד״ה: והנה עד״ז. גם האופנים הם מבחינה זו: שם, שם, ד״ה: והנה האופנים.

39. שם, לח, ע״א, ד״ה: כי תהיין לאיש.

40. שם, עד, ע״ב–עה, ע״א, ד״ה: והנה האופנים. ׳מלכי אדום׳ ו׳מלכין קדמאין׳ מציינים את מערכת שבע הספירות (המידות) התחתונות, שנזדעזעה ונחרבה בעולם הנקודים. מלכים אלה קודמים ל׳ישראל׳ (על־פי הפסוק הידוע בבראשית) המציינים את ׳בחי׳ המוחין׳ בפרצופים האלוהיים (פירוש זה של שם

כאן בא לידי ביטוי העיקרון החב״די הידוע, שככל שמעלתו של דבר גבוהה יותר בשורשו האלוהי, כן פחות יותר גילויו במדרגותיה של ההוויה, או בלשון אחר, ששפלות מדרגתו של דבר יש בה משום עדות למעלתו היתרה בשורשו הנעלם[41]. ירידתה של הנפש הבהמית לשפל מדרגתו של העולם היא אפוא תולדת מעלתה היתרה בשורשה.

״ישראל״ מתבסס על דרישתו כצירוף אותיות ״לי ראש״). הפרצופים הם הקונפיגורציות המאוזנות של עולם התיקון — כשהם לעצמם ובמערכת היחסים השוררת ביניהם — ובקנותם את בחינות המוחין הם נשלמים במלוא קומתם ומתגלים בהווייתם הפרודוקטיבית, שרק בה תושג תכלית הכוונה האלוהית. בין ׳ישראל׳ ל׳בחי׳ אדם׳ שעל גבי המרכבה יש, כמובן, זהות גמורה, שהרי ישראל לבדם אדם המה, כידוע (ראה מאמרי ׳הגאולה האחרונה באספקלריא של אדם הראשון לפי חכמי איטליה בתקופת הרנסאנס׳, דעת, 11 (תשמ״ג), עמ׳ 67—89). בחינת ׳אדם׳ היא עולם התיקון, שמצטייר בג׳ הקווים של גוף האדם, ומתגבש על־פי עקרון הריסון, האיזון וההרמוניה (כפי שהוא מתגלם בג׳ הקווים הללו). בחינת ׳אדם׳, בלשון אחר, מציינת את עקרון ההגבלה העצמית שבהוויה האלוהית, ואם תמצא לומר — את עקרון ההתגלות ׳בבחי׳ קווין חח״ן [= חכמה חסד נצח] כו׳... לפי דרך וסדר ההשתלשלות מחכמה ולמטה׳ בהימשך ההשפעה ׳לפי ערך המדרגה, דהיינו לפי מעשה התחתונים׳. במבנה מאוזן והרמוני מקבל כל אחד כפי מדרגתו, והמדרגות כולן משתלבות יחדיו במערכה הירכית, ואין בהן חריגה מן הכללות המאוזנת אל שולי המערכת או אל שמחוצה לה באקט של התעצמות מתבדלת. אבל תכלית כל עבודתנו, מבהיר רש״ז, על־פי דוגמת הנהגתם של האבות, שהם הם, כידוע, המרכבה (הנושאת ומנשאת את הכיסא ואת דמות האדם שעליו — ראה בר״ר מז, ו; פב, ו), היא ׳להעלות מבחי׳ אדם לבחי׳ ״כי לא אדם״ (שמ״א טו, כט) כו׳, ולהמשיך מבחי׳ ״כי לא אדם״ המשכת גלוי אלקות ואוא״ס [= ואור אין סוף] ב״ה ממש בבחי׳ אדם׳ (תורה אור, עב, ע״ב, ד״ה: והנה גם המלאכים). בחלקו הקודם של הדרוש מסביר רש״ז, כי בחינת ׳כי לא אדם׳ היא ׳עתיקא׳, שבו ׳לית שמאלא׳ (זוהר, ח״ג, קכט, ע״א [אדרא רבא]) — בניגוד לבחינת ׳אדם׳, שניכרת, כאמור, בסוד האיזון של ג׳ קווים (ימין, שמאל ואמצע). העלייה מבחינת ׳אדם׳ לבחינת ׳כי לא אדם׳ היא עלייה מבחינת ׳גרמוהי׳ לבחינת ׳חיוהי׳ שבהוויה (על־פי הקדמת תיקוני זוהר, מהדורת מרגליות, ג, ע״ב), או, על־פי הטרמינולוגיה החב״דית הרווחת, מן ה׳ממלא׳ אל ה׳סובב׳, מן ה׳יש׳ אל ה׳אין׳, מן האימננטי אל הטרנסצנדנטי, שהוא נבדל ו׳מתנשא מימות עולם׳ (ראה מאמרי: תורת הבריאה, בייחוד עמ׳ 350—359. בעמ׳ 364—365 שם נתבררה משמעותו של ׳עתיק׳). עלייה יתרה זו, שבה נדרש האדם לפרוץ את סגור ה׳יש׳ ולהבקיע לעצמו דרך אל שמעבר לחומותיו הבצורות, מתקיימת על־ידי הנפש הבהמית בהיעשותה כולה קדושה, כשם שחיות המרכבה הן הנושאות את הכיסא ודמות אדם שעליו. כשם שהמאכל מחיה את האדם, אף־על־פי שכבחינת מדבר הוא גבוה מן הצומח והחי, שמהם המאכל, בהיות שורשו של זה גבוה משורש אדם, כך גדול כוחן של החיות לנשא את המרכבה, ורבה עוצמתה של הנפש הבהמית להעלות את הנפש האלוהית אל שלמעלה ממחצב הווייתה במחשבה האלוהית (ראה על כך במאמרי: אהבת אלוהים [לעיל, הערה 22], הערה 63). לעניין החיות הנושאות את הכיסא ראה גם ליקוטי ויקרא, יט, ע״א, ד״ה: הנה ענין.

41. ראה, למשל, ליקוטי דברים, כז, ע״א, ד״ה: ומעתה יובן; שם, כא, ע״א—ע״ב, ד״ה: והנה בבחי׳ סוכ״ע; שם, נה, ע״ב, ד״ה: אך הנה המשכה (עניין הבהמה, ש׳שרשה למעלה מעלה ממדרגות האדם — אלא שנפלה למטה מטה ממדרגת האדם׳); שם, צג, ע״ב, ד״ה: ואתה מרבבות; תורה אור, מג, ע״ב, ד״ה: ויגש אליו יהודה. במאמר אחרון זה עוסק רש״ז בסוד ׳סוף מעשה במחשבה תחילה׳. הוא מסביר, שדעת בית הלל בדבר קדימת הארץ לשמים (חגיגה יב, ע״א) מבוססת על התפיסה, ש׳במחשבה ארץ קדמה לשמים, וכשברא — ברא השמים תחלה... כי הארץ לפי שהיא סוף מעשה ע״כ שרשה במח׳ היא בבחי׳ תחלת המחשבה... כי זהו הכלל, שהסוף מעשה עולה תחלה במחשבה׳. מעמדו של דבר כתכלית הוא מיניה וביה מעמדו כראשית, שהרי אליו, בחינת תכלית אחרונה, מכוון התהליך מלכתחילה, מראשית הופעתו במחשבה ועם התגבשותו בנקודת מוצאה. אבל הטעם העיקרי הנקוט בידי רש״ז בהסבר העיקרון הנידון אינו קשור באספקט הזה של תכלית, המתגבשת במחשבה בבחינת שורש התהליך המשתלשל ממנה, אלא בהנחה שהיא מיסודותיה של האונטולוגיה המיסטית, לאמור: שהעליון

נמצאנו למדים: הנפש הבהמית היא שריד עולם קדומים, שעדיין לא נתקן, ולעומתה הנפש האלוהית היא ביטויו והתגלמותו של עולם התיקון. בהיותה מעולם התיקון, שהוא עולם של 'כלים מכלים שונים', עולם, שנתמעט בו האור להיגלות בריבוי כיסוָיו ונתגבש במסגרות מצומצמות, הריהי 'מוגבלת', וכמותה — אהבתה פרי השכלתה, שהיא 'בבחי' גבול ומדה'. רק בהפוך אדם גם את נפשו הבהמית, שמוצאה מעולם התוהו, שאורותיו כידוע מרובים ביותר, הוא מתעלה לכלל אהבה בלי מצרים[42]. במאמרים רבים חוזר רש"ז ומטעים את מקורה של הנפש הבהמית, בחינת 'שיורי מלכים דתהו', שטרם נתבררו[43], בעולם התוהו, עולם הכלים השבורים, שבו 'האורות מרובים מהכלים'[44]. על־פי רעיון זה

בשורשו, ביתרון אורו הגדול המכה בסנוורים את כל רואיו, צריך להתלבש בשכבות־שכבות של כיסוי והעלם, עד שיוכל להיגלות. באותה שעה מתקיים גילויו, דווקא בעילוי שורשו, למטה־מטה, בסתר המדרגות התחתונות. את הרעיון הזה כבר מעלה המגיד ממזריטש הקובע, ש'במדריגה היותר תחתונה יש שם ניצוץ יותר קדוש' (מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה ש"ץ־אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, סימן עו, עמ' 131. וראה גם ר' לוי יצחק מברדיטשב, קדושת לוי, ירושלים תשכ"ד, עמ' ז–ח [ניכרת שם זיקה לשונית ורעיונית ברורה לחב"ד, וייתכן שהדברים נכתבו בסימן השפעתה]). ועיין עוד הערך 'חסידות', עמ' 777–778, 790; רחל אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 152–155 (בדבריה, שאין אח ורע לקביעתו של ר' אהרון בדבר מעלתה היתרה של הנפש הבהמית לגבי האלוהית, נעלמה מאליאור תורתו המפורטת של רש"ז בסוגיה זו); ולבסוף ספרי, תורתה של החסידות, עמ' 123–129. לעניין 'תחלת המחשבה הוא סוף המעשה' ראה מערכת האלוהות, מנטובה שי"ח, לו, ע"א (ובמקומות אחרים) ודברי י' ליבס, 'ספר "צדיק יסוד עולם" — מיתוס שבתאי', דעת, 1 (תשל"ח), עמ' 82, הערה 65.

42. ליקוטי במדבר, צא, ע"ב, ד"ה: אך עדיין. רק לאור דברים אלה ניתן להבין את תעצומותיו של רצון היחידה, שהוא למעלה מכל טעם והשגה. רצון זה, שהוא התגלמותו של הכתר, שכבר נתברר בנפש האדם, מקפל בקרבו גם את כוחות עולם התוהו, שנצטרפו בהתבררם אל הוויית הקדושה. משום כך גדולה אהבת היחידה ורבה כל כך. ראה מאמרי, אהבת אלוהים, עמ' 399–400, וראה להלן, הערה 44.

43. ליקוטי במדבר, צד, ע"א, ד"ה: וירד הגבול. רש"ז מדבר על 'קליפות (!) נוגה... דהיינו הז' מדות שנפלו בקליפות חם וכנען, חמימות שרש הז' מדות רעות שבארץ כנען', שאותה גופא צריך להפוך ולהעלות לכלל '"רשפיה רשפי אש" (שה"ש ח, ו) התלהבות הלב לעבודת ה''. לשון הרבים בביטוי 'קליפות נוגה' איננו מקרי, לדעתי (גם אם רש"ז לא הציגו מתוך כוונה שמדעת). ההבחנה בין קליפת נוגה לג' הקליפות הטמאות איננה רווחת הרבה בדברי רש"ז, ואת משמעותה העיקרית הוא מקנה לה אך ורק בקשר להוויית האדם. כך עולה גם מדיונו של חלמיש, עמ' 154–158, אף־על־פי שאין שם קביעה מפורשת. הרע איננו ניגודה המטפיסי של הוויית הקדושה אלא ניגודה האנושי, והוא עתיד להיבטל כולו ולהתכלל במערכותיה. אמור מעתה: קליפת נוגה היא הגילוי הרפרזנטטיבי המובהק של הרע, וג' הקליפות הטמאות אינן אלא התעצמותו היתֵרה. לשון אחר: הן מציינות את הרע כשהוא לעצמו, ואילו נוגה — את אפשרות ההיפוך והעילוי המצויה לו (בעצם שורשו האלוהי).

44. שם, נ, ע"ב, ד"ה: והנה ההמשכות; תורה אור, לט, ע"ב, ד"ה: ועתה נבא (גם כאן, וכֵן בהמשכו של הדרוש [שם, ד"ה: והנה ע"פ משל זה], מדבר רש"ז על אהבה 'מוגבלת לפי שיעור השגת הנפש' — הנפש האלוהית — בעודה בגן־עדן, לעומת אהבה ש'בלי גבול', המושגת רק בהכללתה של הנפש הבהמית בצרתה־לכאורה); שם, ט, ע"ב, ד"ה: להבין הענין. במאמר אחרון זה מסביר רש"ז, שעולם התוהו הוא גם שורשם של המלאכים, שכל אחד מהם, כביטוי להעדר ההתכללות בתוהו, הוא בפני עצמו — ובהתגברות יתרה: מיכאל באהבה וגבריאל ביראה, 'ומזה נמשך בחי' מרכבה, "פני אריה אל הימין... פני שור" (יח' א, י) וכו'' — בניגוד לנשמת אדם שהיא 'מבחי' אצילות, עולם התקון, ולכן הנשמה כלולה מכל המדות'.

מרחיק רש״ז לכת בקביעת מעלתו הנישאה של אותו עולם, שאורותיו ׳גדולים מאד, ולא יכלו להתלבש בתוך הכלים, ונסתלקו מהכלים והן בחינת מקיפים, והכלים נשברו ונפלו למטה. לכן הי׳ עשו שלמטה רשע, אבל מצד שרש שרשו במקיפים דתהו — הרי האורות דתהו הם למעלה מהאורות דתקון׳. בעולם התיקון, לעומת זאת, ׳האורות מועטים והכלים מרובים׳. פירושו של דבר הוא, שתחת כוחותיו המתעצמים של התוהו, המתייצבים בהתגברותם זה לעומת זה, מתגלה בתיקון עקרון הריסון והאיזון שבג׳ קווים, כשבקו האמצע מתקיימת התכללות הכוחות יחדיו. לשון אחר: אורותיו של עולם התיקון הם אורות פנימיים, המצטמצמים ומתלבשים בתוך כליהם[45]. בשל אופיו של עולם התוהו, שנקודות־נקודות בו, נקודות שאינן ערוכות במערכה מתוקנת של איזון והרמוניה, מתגלה עולם זה — גם בנפשו של האדם — כעולם של היבדלות והתנשאות, כעולם נטול ׳התכללות׳, שבו, כפי שמסביר רש״ז בעניין המלכים שמתו, ׳איש לא היה יכול לסבול חבירו, שהוא הפך מהותו׳ ׳מצד תוקף הרגשת עצמותו׳, וההתנגשות הבלתי נמנעת מסתיימת בקרע ובשבירה[46].

45. שם, כד, ע״א–כה, ע״א, הדרושים הראשונים של פרשת וישלח. טעותו של יעקב היתה שחשב, ש׳עשו נתברר כבר וחזר לשרשו הנעלה בחי׳ המקיפים דתהו שלפני התקון. לכך שלח יעקב ״מלאכים לפניו״ (בר׳ לב, ג) — ״לפניו״ ממש, דהיינו אל בחי׳ שלמעלה ממנו במדרגה, ״אל עשו אחיו שעירה״ (שם), שהוא בחי׳ מלכין קדמאין דתהו בחי׳ מקיפים׳. עשו נמצא, כאמור בהמשך הפסוק הזה, ב׳שדה אדום׳, ומלכי התוהו הם, כמובן, מלכי אדום. עד מהרה נתבררה הטעות ונתגלה, שעשו שרוי ׳עדיין למטה בבחי׳ שבירה, ולא נתברר עדיין כלל׳ (שם). לעניין יתרון הארתו של המקיף לגבי האור הפנימי ראה ע״ח, שער ב, ענף א, טו, ע״א; שער ההקדמות, ירושלים תרס״ט, הקדמה ה, ז, ע״ב; מבוא שערים, תל־אביב תשכ״א, שער ב, חלק ג, פרק ה, בייחוד עמ׳ עב. בתחילת דרושי פרשת נח (תורה אור, ט, ע״א, ד״ה: והנה בחי׳ מים רבים) קושר רש״ז את תגבורת התוהו בבחינת המלוכה של מלכי אדום, שהיא ׳בחי׳ התנשאות׳. בזה נעוץ ההסבר להתעצמותה של הנפש הבהמית בד׳ אמותיה ולהתנשאותה לאמור: אני אמלוך. בהמשך המאמר שהובא בפנים (שם, כה, ע״א, ד״ה: וביאור הדברים) מסביר רש״ז, שבחינת התוהו בעבודת האדם היא בחינת ההתעוררות האקסטטית לצאת מכלי הגוף שב׳רצוא׳: הסתלקות האורות מכליהם כמוה כ׳אה״ר [= אהבה רבה] ליפרד מן הפתילה והכלים׳. בבחינת דחף רב עוצמה לשוב אל המקור, להיגרף אל תהומות אין־סופיותו ולהימחות בעצמותו, טמונה ב׳רצוא׳ פוטנציה דסטרוקטיבית: הוא מנוגד לתכלית הבריאה ולמהלך התפתחותה, כפי שנתגבש ונקבע ברצון אלוהים. נחשף בו ב׳רצוא׳ ממד רגרסיבי האופייני לעקרון הדין, בניגוד לבחינת ההתפשטות ההדרגתית שבחסד. בחינת התיקון, לעומתה, היא בחינת ה׳שוב׳, בשוב האדם ממרומי דבקותו, שסכנה של יציאת נשמה כרוכה בה, אל מסגרות הקיום במציאות הקונקרטית, ש׳לא תוהו בראה׳ אלוהים אלא ׳לשבת יצרה׳ (יש׳ מה, יח). בזה טמון ההבדל המכריע בין ר׳ עקיבא, שבחינות ה׳רצוא׳ וה׳שוב׳ היו בו ׳במדה ומזיגה נכונה׳, ובין חבריו. איזון פנימי זה שבריסון התוהו בנפשו הוא שהקנה לר״ע את מעמדו בתורת ׳מקור כל התורה שבע״פ׳. בהיותה הולמת את חוקיותו של עולם התיקון, שסימן ההיכר שלו הוא צמצום האור וגיבושו במערכת מאוזנת ומרסנת (שרק היא לבדה בת־קיום), ניכרת התורה ב׳דקדוקים וצמצומים׳ שבה וטבועה בחותם התכללות ההפכים של ׳רצוא׳ ו׳שוב׳.

46. לצד הביטוי ׳הרגשת עצמותו׳ נוקט רש״ז בביטוי ׳הרגשת הגוף־מהותו של כאו״א [= כל אחד ואחד]׳. לפי ההקשר הרעיוני ושימושי הלשון שבמאמר כוונתו למידות, שהן עצמיותם ו׳גוף מהותם׳ המתייחדת והמתבדלת של מלכי אדום. ראיה לדבר מצויה בדבריו, שבמלכי אדום לא נתקיימה ׳הארת המוחין׳, שבה — כעיקרון המבני החשוב של פרצופי עולם התיקון — כרוכים הביטול — ביטול העצמיות המתנשאת למלוך — וההתכללות של המידות המנוגדות. רש״ז מתאר הארה זו כשם מ״ה, שהוא, כידוע, עקרון התיקון ואיחוד הקצוות, או כלשונו, הצטיירות דיוקנו של אדם, שהוא ׳פרצוף שלם

כך נוצרת המציאות הגשמית בריבוי מיניה, ו'אנו רואין בחוש, שכל מין ומין יש לו טבע בפ"ע [= בפני עצמו]': דומם, צומח, חי וגם מדבר. כאן מתגלה נקודת המפגש בין הנפש הבהמית לבין המציאות הגשמית כולה, שקליפת נוגה, משיירי עולם התוהו, היא־היא, כאמור, חיותה ושורש קיומה, ומתבררת אפשרות ההיפוך, ההעלאה והקידוש, שהיא מיניה וביה גם אפשרות של ביטול הפרטיקולריזם דתוהו בכללות של עולם התיקון המתרקם והולך: המאכל דתוהו מתכלל בבחינת אדם דתיקון, ו'עי"ז נתוסף אור וחיות יותר גם בבחי' התקון'[47]. רש"ז מבהיר יפה את המשמעות הביו־פסיכית של התהליך, שהנפש הבהמית ממלאת בו — בהנחייתה של הנפש האלוהית הגוברת בה להנהיגה — תפקיד מכריע:

בבחי' התכללות ברבוי קוין מבחי' שם מ"ה, בחי' אדם' בגימטריא. בהתבססו על תורת הפרצופים של קבלת האר"י מצביע רש"ז על הקשר שבין שֵם מ"ה לבין החכמה, 'בחי' כח מ"ה... שהוא הבטול בחי' אין' (ראה לעיל, עמ' 138—139), כשכוונתו לומר, שרק בהיגלות ה'אין' מתכללות המידות ובטֵלה עצמיותן המתבדלת. את הביטול הנזכר מתאר רש"ז כ'חלישת הגוף־הרגשת עצמותו', והוא מוסיף להסביר, שזהו 'ענין הארת המוחין להיות הנהגת המדות ע"פ שכל דוקא'. ברוח זו, ובאותה לשון כמעט, הוא גם קובע בהמשך, ש'ע"י הארת המוחין במדות מתכללים גם ב' הפכים כמו חו"ג [= חסד וגבורה] יחד מצד חלישות המדות מהמוח השליט על הלב ומחליש את המדות שלא יהיו נרגשים בתקפם ומהותם'. המוח מצנן את להט המידות ומשכך את עזות התלקחותן, וכך מאפשר את התכללותן ההרמונית. השכל הוא גורם מרסן, ממתן ומאזן. מנוסח זה מתברר, שעצם הדבר שמוחו של האדם שליט על לבו, כביטויו השגור של רש"ז בספר של בינונים (ראה, למשל, פרק יב, יז, ע"א; פרק יג, יח, ע"ב; פרק טו, כ, ע"א; פרק טז, כא, ע"ב; פרק ל, לח, ע"ב), משקף את מעמדו של האדם כְגילויו המובהק של עולם התיקון, אף־על־פי שעדיין יש בו שיירי תוהו. כך אפשר להבין את הקביעה, שהחי 'אינו בעל שכל ובחירה', ומידותיו אך 'טבעיות' לו, ו'לא מבינתו ודעתו'. וכיוצא בזה המלאכים, הקרויים כידוע 'חיות ובהמות': גם הם אינם 'בעלי בחירה', מידותיהם טבעיות והנהגתם קבועה ועומדת. בעלי החיים והמלאכים גם יחד הם, כפי שבירנו, גילוייו של עולם התוהו. חלמיש (עמ' 223—224) מציין את הרעיון, אבל אינו עומד על כל משמעותו והקשרו העקרוני הרחב.

47. תורה אור, סה, ע"ב, ד"ה: אך להבין; שם, סו, ע"א, ד"ה: והנה ע"י אכילת אדם. בדברים אלה שבות ומתגלות שלוש מעמדותיו החשובות ביותר של רש"ז במשנתו כולה: (א) הכללת הגשמי ברוחני בנוסח המובא מציינת את תהליך תיקונה של הנפש הבהמית ואת קליפת נוגה שורשה, עד שלכשתשלם המלאכה — מלאכת הבירור והתיקון על־פי האינטרפרטציה החסידית — בכללות ישראל, תיגלה שלמותו האחרונה של העולם, וחזון גאולתו יחבוק בהתקיימותו עליונים ותחתונים יחדיו (ראה לעיל, עמ' 140); (ב) העולם כולו יתעלה אז, בהשיגו באחרונה את התכלית שלקיומה נועד מלכתחילה, לשמש 'דירה בתחתונים' (ראה תורת הבריאה, עמ' 350—359). גם גילוייה האנטי־אלוהיים לכאורה של ההוויה, שרידי התוהו שבה, יתכללו בעולם התיקוּן, ושוב לא יתייצב על במתו ולא יתעצם מי שדוחק רגלי שכינה. גם בכל מבואותיו האפלים יִגה האור העליון, עד שבשמים ממעל וגם על הארץ מתחת לא ייגלה עוד מלבדו; (ג) העולם יתעלה בתיקונו למדרגה גבוהה הרבה יותר מזו שהיתה מתקיימת בו, אילולא נתרחש אותו היפוך דיאלקטי שבנפש הבהמית הפרטית, הכללית והקוסמית, וזהו סוד היתרון המופלג בהיעשות החושך אור. לאור מוניזם דיאלקטי זה, שבו החושך — בעצם הווייתו ובשורשו האלוהי — הוא אור יתר, גדול ורב, מתפוגג גם הדואליזם הפסיכולוגי המוטעם במשנת רש"ז. על עקרון העילוי היתר ראה ספרי, תורתה של החסידות, עמ' 122—129. מקורו הישיר של הרעיון טמון בלי ספק במשנתו של רמח"ל. ראה תורת הבריאה, עמ' 359—362, ובאחרונה מאמרי, 'תורת ההנהגה של רמח"ל וזיקתה לתורת הקבלה שלו', איטליה יודאיקה, ג, מפרסומי המכון לחקר התפוצות, בעריכת ש' סימונסון, תל־אביב 1989, עמ' כז—מו.

אפילו האהבה, המתקיימת — בניגוד למצוות שבמעשה[48] — כהתעוררות רוחנית במישור הנפשי בלבד, ולכאורה היא נטולת זיקה אל המציאות הגשמית, יונקת מן הגשמי וניזונה ממנו: צמאון האהבה ניעור בלב, משכן יסוד האש. הוא 'נולד מן הדם שבלב, שמתהוה מבורורי מאכלים גשמיים דוקא, שמתבררים באצטומכא, ונהפכים לדם בכבד, והוא שולח הדמים ללב, ובהם עיקר משכן נפש הבהמית'[49]. באמצעות הנפש הבהמית יכולים אפוא המאכלים דתוהו להיכלל בהוויית הקדושה המיתקנת, והאנרגיה האצורה בחומר, האנרגיה המשתחררת בתהליך הטרנספורמציה של החומר, מתגלה ברתיחת דמיו של אדם[50].

48. לרבות מצוות תלמוד תורה, שעיקרה 'בדבור בפה, ועקימת שפתי' הוי מעשה'. ראה סנהדרין סה, ע"א, ב"מ צ, ע"ב. אפילו ל'אמונה וידיעת הבורא', המכוונות לנפש האלוהית לבדה, יש נגיעה בנפש הבהמית, ש'הרי על הנפש אלקית לא שייך ל' ציווי ואזהרה, שבעודה בג"ע היתה מאמנת ויודעת ממילא', אלא בהתלבשה בנפש הבהמית. כאן נוצרת סיטואציה דיאלקטית מובהקת: הנפש האלוהית נדרשת למידה של התגברות כנגד הבהמית צרתה, שממנה, במציאות של מפגש עמה, היא נוטלת את האנרגיה לקיומה! גם האמונה, שבנסיבות אלה שוב אינה 'ממילאית', כרוכה אפוא בטרנספורמציה — חלקית — בכוחה של הנפש הבהמית, ואז נכונה לגביה לשון ציווי ומצווה.

49. ליקוטי דברים, עד, ע"ב, ד"ה: האזינו השמים. בהסבירו את הצורך להאריך בתפילה (ובהטיחו ביקורת כלפי מי ש'מעבירים מלפני התיבה האיש החפץ בחיים' ומאריך בתפילתו) מבחין רש"ז בין בני זמנו לדורות הראשונים. דורות אלה, שנשמותיהם האלוהיות גדולות היו, קיימו את הבירור 'כרגע', ואילו אנחנו צריכים להשתהות ולהאריך בתפילה, שהיא 'עיקר העבודה בעקבות משיחא'. ואיזוהי העבודה? הווי אומר — עבודת הבירור, שעניינו, כהגדרתו החדשה בפי חסידות חב"ד, גילוי האהבה המסותרת גם בנפש הבהמית והבאתה לידי היפעלות קדושה בחללו השמאלי של הלב. בירור זה, שבא לידי ביטוי ב'אתהפכא או אתכפיי' של נפש החיונית לנפש האלקית', מתקיים בנו בבחינת תהליך מתמשך. ולכן 'הדם', שהוא הנפש, 'מתחדש בכל יום מאוכלין ומשקין וגם מתפעל ונתקן ממלבושים ודירה' (תניא, קונטרס אחרון, קסא, ע"ב–קסב, ע"ב). אפשרות התהפכותו של המאכל הגשמי להתעוררות רוחנית נובעת מן העובדה, שהמאכל אינו אלא חיות אלוהית שנשתלשלה מטה ונתגשמה. מלכתחילה, בעוד השכינה שורה ביניהם, לא היו ישראל 'מקבלים חיות לגופם רק ע"י נפש האלקי' לבדה מבחי' פנימי' השפע'. עתה, בהתגשמה, יכולים גם החוטאים לקבל חיות זו לגופם ולנפשם הבהמית 'כמו שאר בע"ח ממש' (שם, אגרת התשובה, פרק ו, צה, ע"ב–צו, ע"א). המחיה את האדם הוא '"מוצא פי הוי"ה" (דב' ח, ג) שבמאכל כו' ממאמר "תדשא הארץ" (בר' א, יא)... והיינו בחי' נצוץ אלקות שמתלבש בלחם בהשתלשלות רבי רבבות מדרגות' (תורה אור, סה, ע"ב, ד"ה: אך להבין).

50. השווה לעניין זה גם את תיאור התהפכותו של השמן לאור (או אש) באמצעות הפתילה — תורה אור, לט, ע"א–ע"ב, ד"ה: ועתה נבא. הפתילה היא הנפש האלוהית, 'חבל נחלתו' (דב' לב, ט). השמן מציין את הנפש הבהמית, ואילו האור והאש מציינים את הקדושה היתרה, שנתגלתה בתהליך הטרנספורמטיבי של העילוי והקידוש. לעומת הפתילה, שאין מתחולל בה שינוי, השמן הוא שנשרף וכלה, והוא ש'גורם הדלקת האש הרבה, לפי שהוא־הוא הדולק, עד שנתהפך ממש להיות כאש, משא"כ הפתילה'. כוח זה 'בשמן דק"נ [=דקליפת נוגה] יותר מבנה"א [=מבנפש האלוהית]... לפי שעיקרו מעולם התהו שהוא למעלה מעלה'. במאמר זה, כברבים אחרים, מתגלה אחד ההבדלים המכריעים בין קבלת האר"י ובין החסידות: קבלת האר"י מדברת על שחרורה של האנרגיה האלוהית (ניצוצותיה הנפולים, המפוזרים והשבויים של הקדושה) מתוך המציאות החומרית, והחסידות מדברת על הפיכתו של החומר עצמו לאנרגיה ('צורה' בלשונו של בעל ה'תולדות'), עד שיתלקח כולו באש הקדושה ויבער כקורבן עולה. לעניין הבירור ראה תורתה של החסידות, עמ' 48, 110–111.
גם רח"ו עומד על הקשר בין 'זכות הדם' ובין שלמות הנהגתו הדתית־מוסרית של אדם (ע"ח, שער נ, פרק ב, קיד, ע"א–ע"ב). הוא קובע, ש'נפש דעשיה' 'אינה נהנית ונזונית מחיצוניות הנקרא נפש הבהמית אלא ע"י התלבשות היצה"ר'. על־פי הזיקה ההדוקה, שכבר נתגלתה לעינינו (ראה לעיל, הערה 4), בין

דמו הרותח של אדם 'נמשך מבחי' גבורה, מדה"ד [= מידת הדין]'[51]. כידוע, במידה זו לבדה ביקש הקב"ה מלכתחילה לברוא את העולם[52], אבל משנתברר שאין העולם יכול להתקיים בה, גנז מחשבה זו ושיתף את מידת הרחמים עם מידת הדין. רעיון זה נתגלגל אצל רש"ז לציון היחס שבין עולם התוהו (מידת הדין כשהיא לעצמה) לעולם התיקון, שבבחינתו כמערכה מאוזנת נמתק הדין ומתפוגגת עזותו (שיתוף הרחמים האלוהיים בהנהגת הדין). נאמן לשיטתו בדבר מעלתו היתֵרה של עולם התוהו לעומת עולם התיקון קובע רש"ז, שמשמעותה של מידת הגבורה, שבעולם התוהו היה גילויה דומיננטי, איננה בתפיסתה השגורה כעיקרון של הגבלה ו'צמצום ומניעת ההשפעה'[53], אלא בהדגשת אספקט אחר, שהוא — כמעט — ניגודה והיפוכה המוחלט:

> [גבורה] לשון תגבורת, שכח החיות מאור א"ס [= אין סוף] בא בהתגברות יותר מבחי' החסד, שהוא נמשך למטה מטה, אבל הוא בא בבחי' קרירות. משא"כ בחי' גבורה, שבא החיות מאור א"ס בהתגברות רב למאוד. ע"כ [= על כן] ממילא כשבא

הנפש הבהמית ובין הגוף, אפשר לקבוע בוודאות גם כאן שבלשון 'חיצוניות' אין רח"ו מתכוון אלא למציאות הגשמית, והיא־היא הנפש הבהמית. בנפש הבהמית מתלבשת קליפת נוגה, והיא קרויה 'המלבוש דנוגה'. אפשר אפוא להסיק, שבמישור האנתרופולוגי יש, ככל הנראה, זהות בינה ובין קליפת נוגה, מעין זו שמוצגת במשנתו של רש"ז. מכיוון ש'נוגה שבכל העולמות הוא מה שלא נתברר עדיין' (ע"ח, שער מט, קיב, ע"א) — והדברים אמורים בראש ובראשונה במציאות הגשמית, שבה מתקיים תהליך הבירור בסוד האכילה של הדומם, הצומח והחי (הטהור — לפי שעה) — מובן, מדוע זוכה נפש דעשיה למזונה רק באמצעות הנפש הבהמית. והנה, כשגובר בנפש זו היצה"ר, הוא 'מקריב' לנפש דעשיה 'העכירות והשמרים' של 'ד' יסודות, שהם ד' חלקי נפש הבהמית', ש'מורכבים מטו"ר [=מטוב ורע]'. באותה שעה שרויה הנפש 'בחלאים ותחטא'. אבל 'כשהיצה"ט [=כשהיצר הטוב] גובר על הד' יסודות, שהם נפש הבהמית עצמה, אז אינו מברר רק זכות הדם והמובחר שבאותו נפש הבהמית ומקרב לנפש דעשיה... ואז היא בריאה ואינה חוטאת'. התהליך הביו־פסיכי, המושתת על עמדה אנימיסטית מובהקת כלפי המציאות הגשמית, זוכה כאן להטעמה ברורה.

51. נוסח זה והלשונות שבהמשך — מתוך תורה אור, ט, ע"ב, ד"ה: להבין הענין. לעניין הקשר בין דם לדין ראה רמ"ק, פרדס רימונים, שער כג, ערך 'דם' (מבסס דבריו על זוהר חדש לשה"ש, עב, ע"ב במהדורת מרגליות, ירושלים תשל"ח). סוד דם לידה וסוד דם נעכר שנעשה חלב (נידה ט, ע"א) נדרשים הרבה בקבלת האר"י לעניין הגבורות (באספקטים שונים). ראה, למשל, מבוא שערים, תל־אביב תשכ"א, עמ' נב, רלב ואילך. בתחילת דבריו שם קובע רח"ו, ש'כל בחינת הבשר והדם שבוולד נעשה מהאודם (נידה לא, ע"א), והוא מן הבירורין שמתבררין מהז' מלכים שמלכו בארץ אדום, שהם בחינת דינין ואודם'. סיגי בירורים אלה מופרשים בסוד דם לידה. וראה עוד ע"ח, שער ה, פרק ה, כג, ע"א; י' תשבי, תורת הרע והקליפה (לעיל, הערה 2), עמ' מה.

52. ראה א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 405. המקור לנוסח המפורסם, שקנה לו אחיזה איתנה במחשבה היהודית מימי־הביניים ואילך, הוא בפירושו של רש"י לבראשית א, א.

53. שני טעמים העולים בקנה אחד יש לו לרש"ז לשלול את ש'העולם סוברין' לגבי מידת הדין, שעניינה 'מניעת ההשפעה': (א) מידה זו אחת ממידותיו של הקב"ה היא, ויש אפוא לקיים לגביה היגד פוזיטיבי, כפי שעושה הכתוב (דה"א כט, יא: 'לך ה' הגדולה הגבורה' וכו'). יתר־על־כן: בהיותה עיקרון יסודי בתהליך ההתהוות, מן הכוחות האלוהיים 'המחיי' ומהוים מאין ליש', אי אפשר לשלול ממנה את הממד הפוזיטיבי של ההוויה ולהציגה כ'מניעת ההשפעה'. וראה תורת הבריאה, עמ' 318–319, לעניין הצמצום בבחינת מעשה חיובי של גילוי; (ב) ממידת הדין נמשך הדם, שהוא הנפש, 'עיקר חיות האדם'. הדין מתגלה אפוא כיסוד של חיים, ולא כמניעתם.

בדרך השתלשלות למטה נעשה בחי׳ דין: מי שאינו ראוי לקבל ההשפעה אינו יכול לקבל, מפני שהחיות נמשך בהתגברות רב. משא״כ בחי׳ חסד, שבא החיות בקרירות, יוכל למשוך ולהתפשט למטה מטה.

בחינת הדין טפלה אפוא לבחינת הגבורה, שמורה את עוצם התגלותה של החיות האלוהית היתרה! ואם תמצא לומר — בחינת הדין היא התולדה הבלתי נמנעת של המפגש בין הגבורה האלוהית ובין מקבלי שפעה. קרירותו של החסד — לעומת להט התגברותה של המידה שכנגדה — מציינת את זרימתו השלווה, האיטית והכמעט־אמורפית, ואת ׳הסתגלותו׳ במיעוט כוחו למסגרות המציאות וכֵלֶיה. אין בו בחינה של ׳יקוב את ההר׳. משום כך יכולים גם נמצאים תחתונים לסובלו ולקולטו ׳למטה מטה׳. במידת הגבורה, לעומת זאת, בריבוי חיותה ובעוצמת חיוניותה דווקא, אין כל אחד יכול לעמוד: רק עליונים ומעולים יכולים להכילה. משום כך כרוך בה — לא מצד עצמה, אלא מצד מיעוט כוחם של המקבלים לקולטה — יסוד של דין, הגבלה וצמצום. התגברות יתרה זו שבבחינת הגבורה עולה בקנה אחד עם התיאור שבפי המקובלים בעניין מלכי אדום, שהדין נתגלה בהם בכוח מכריע ובתוקף לא מרוסן, והם־הם עולם התוהו, שהוא בסימן ׳רבוי האור ומיעוט כלים... שהאור והחיות בא בהתגברות רב׳. מסקנתו של רש״ז מדברים אלה ברורה: לכשתשוב הווייתו הנפולה של הדין ותיגלה בקדושתה, היא תתלקח ותתלהט בתגבורת יתרה. ׳ואי לזאת האהבה הבאה מצד נפש הבהמית הוא למעלה מעלה, בחי׳ ״בכל מאֹדֶךָ״ (דב׳ ו, ה) שלמעלה מהכלי, מפני שהוא בחילא יתיר[54], שבאה בהתגברות רב, ששרש נפש הבהמית הוא מבחי׳ התהו׳, ואם תמצא לומר — התוהו שטרם נתקן, שטרם נתחולל בו תהליך הבירור, הקידוש והעילוי שבהוויית האדם. ההישג הדתי המופלג שבתשובתה של הנפש הבהמית אל מחצב קדושתה, בשיבתה אל הנפש האלוהית צרתה ובהתאחדותה עמה, הוא בכינונה של האחדות הביו־פסיכית, אחדות הקדושה, אחדות שהיא אלוהית מעצם מהותה, בעולמו של האדם. מעתה לא תתייצב עוד הנפש הבהמית כְּמחיצה מפסקת בין מוחו של אדם ללבו ולא תאטום עוד את הלב ולא תטמטמנו בבחינת עורלתו. את ההישג העליון הזה שבהכללת הווייתו של התוהו בעולם התיקון מתאר רש״ז ברמזים בפרק נ׳ שבספר של בינונים: ׳יש עוד בחי׳ אהבה העולה על כולנה כמעלת הזהב על הכסף[55],

54. הביטוי על־פי זוהר, ח״א, קכט, ע״ב. שם, ופעמים רבות בפי רש״ז, משמש הביטוי לציין את מעלתו היתרה של בעל התשובה. ראה י׳ תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ״א, עמ׳ תשמג–תשמד. על התשובה במשנת חב״ד ראה הערך ׳חסידות׳, עמ׳ 793–795; חלמיש, עמ׳ 345–349; תורתה של החסידות, עמ׳ 128–129. וראה עוד להלן. על ׳אהבה רבה׳, אהבה בבחינת ׳בכל מאדך׳, דנתי באריכות במאמרי, אהבת אלוהים (לעיל, הערה 22), עמ׳ 393–414.

55. לשון הרבים הנקוטה כאן (׳כולנה׳) מכוונת לב׳ מדרגות של ׳אהבה רבה׳ ו׳אהבת עולם׳. דבר זה מתאשר מלשון הסיום של פרק מד (סד, ע״א), המקבילה לנוסח המובא כאן. באותו פרק עוסק רש״ז במדרגות הנזכרות. מעלת הזהב (=דין) לגבי הכסף (=חסד) מודגשת כאן בזיקה לתיאור המדרגות הללו, הנובעות ׳מסטרא דימינא ובחי׳ כהן איש חסד ונק׳ ״כסף הקֳדשים״ (מ״ב יב, ה) מלשון ״נכסֹף נכספתָ לבית אביך״ (בר׳ לא, ל)׳. לעומת מדרגות אלה שבבחינת חסד וכהן מוצגת האהבה הנידונה כאן ביתרון מעלתה כבחינת גבורה ולוי. על כוהנים ולוויים ראה י׳ תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ׳ רב–רג.

והיא אהבה כרשפי אש מבחי׳ גבורות עליונות דבינה עילאה׳[56]. מעלת הזהב על הכסף אינה אלא מעלתו היתרה של הדין בהתגלות קדושתו, מעלתו היתרה של התוהו האלוהי בהיתקנותו, מעלת שכרון אהבתה המופלאה של הנפש הבהמית[57].

ואולם מעלה מופלגת זו שבכוח הנפש הבהמית לא תושג אלא לכשתתבטל כליל בפני הנפש האלוהית, שתמשול בה להנהיגה ולהטותה מן העולם הזה וקנייניו הגשמיים לה׳ לבדו[58]. בזה טמון משמעו של המדרש הידוע שבבראשית רבה ט, י לגבי מעמדו של מלאך המוות כ׳טוב מאד׳ (בר׳ א, לא), וכדברי רש״ז:

לכאורה יפלא: הרי הוא המ״ה [= המלאך המות], הוא היצה״ר (בר״ר ט, ז), ומה היא טובתו? ולא עוד אלא שנק׳ ׳טוב מאד׳ — יותר ממלאך החיים!? אלא הענין הוא, שאין טובתו של היצה״ר כשהוא בתקפו, אלא כד אתכפיא סט״א [= סטרא אחרא] כו׳, דהיינו שכאשר כח המתאוה שבלב האדם שמנפשו הבהמית מתהפך וישוב לאהבת ה׳ בכל לבבו, שאזי גם היצה״ר, שמשכנו בלב, ששם משכן נפש הבהמית בחלל השמאלי — הנה מלאך רע בע״כ [= בעל כורחו] יענה אמן (על־פי שבת קיט ע״ב), ומסכים ומתרצה להודות על האמת, כי הוא ית׳ חיי החיים ומקור התענוגים... ובעבור זה אסתלק יקרא דקוב״ה לעילא, כי זה הוא תכלית המכוון בבריאת העולמות להיות יתרון זה בנפש הבהמית השבה אל ה׳ כיתרון האור הבא מן החושך כנודע... ולכן הוא ׳טוב מאד׳ — יותר ממלאך החיים, שהוא בעצמו ממקור החיים והטוב, אבל מלאך רע, שירד למדרגת מות ורע — כשנתהפך לבחי׳ טוב וחיים הוא מעולה

56. להבדיל, בוודאי, מן הגבורות כשהן לעצמן, גבורות נמוכות יותר, שכבר יש בהן פסולת וסיגים. וייתכן, שבבחינת גבורות עליונות שבבינה כרוכה גם הערגה המופלגת והמופלאה שבתשובה, שהיא כנגד בינה, כידוע. ערגה זו ׳מתגברת ומתלהבת ומתלהטת במאד מאד עד כלות הנפש ממש להשתפך אל חיק אביה חיי החיים ב״ה׳ (פרק נ, עא, ע״א).

57. על מעלתו היתרה של הדין לעתיד לבוא ראה ר׳ יצחק אייזיק חבר, בית עולמים (פירוש לאידרא רבא), ורשה תרמ״ט, לד, ע״ב, סח, ע״א. רש״ז עצמו מרמז בהמשך המאמר המובא מסש״ב על מעלתן של גבורות הלוויים לעומת חסדי הכוהנים — בייחוד לעתיד לבוא — בהסתמכו על פירושו של האר״י לביטוי ׳והכהנים הלויים בני צדוק׳ שביחזקאל מד, טו. אצל רח״ו, שער הפסוקים, תל־אביב תשכ״ב, עמ׳ רמ, מצויה בעניין זה הבחנה בין קין להבל שעניינה ההבחנה בין גבורות לחסדים. בהיות ׳הגבורות... מעולות מן החסדים׳ ראויים היו הלוויים, שהם מן ׳הגבורות של קין׳, להיות כוהנים, כי ׳להם כתר הכהונה, שהם הבכורות׳. בחטאו של קין ׳נהפך הענין׳, אבל לעתיד לבוא, בהיטהר ׳נשמות שרש קין מן הקליפות׳ ובהיתקנן, ׳יחזור קין ויטול בכורתו הראויה לו׳, והלוויים יהיו אז ׳עובדים בכהונה׳. ראה גם שער הגלגולים, תל אביב תשכ״ג, הקדמה לה, עמ׳ קג–קד. בשני המאמרים נזכר בהקשר זה סוד ׳אשת חיל עטרת בעלה׳ (מש׳ יב, ד). וראה ג׳ שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים 1976, עמ׳ 344–345. בפי רש״ז גם דברים מפורשים על יתרון מעלתה של המלכות לעתיד לבוא, ואופקם נוטה לרמזי מציאות אסכטולוגית: מלכות, ׳היורדת בבריאה, תעלה ביתר שאת ולהיות ״אשת חיל עטרת בעלה״, כי יהיה גדול כח המתברר שהוא משם ס״ג כו׳, והיינו שתעלה אפילו למעלה מבחי׳ אימא... והטעם מצד הבירורים דניצוצים דכח״ב [=דכתר חכמה בינה] דתהו, שהמל׳ מבררת בבי״ע כו׳׳ (ליקוטי ויקרא, יט, ע״א, ד״ה: הנה ענין שיש יתרון, וראה גם שם, שם, ע״ב, ד״ה: ועוי״ל בענין לויתן).

58. ליקוטי דברים, עה, ע״א–ע״ב, ד״ה: והנה עד״ז.

יותר... וגם כמ"ש [= כמו שנאמר] בזה"ק [= בזוהר הקדוש] (ח"א, קכט ע"ב המתבסס על המאמר הידוע בברכות לד ע"ב) במקום שבע"ת [= שבעלי תשובה] כו', דמשכין לי' [= ליה] בחילא יתיר, שהוא מחמת יותר תגבורת כו', שכאשר האהבה בתגבורת מבחי' רשפי אש, האהבה היא כמעלת הזהב על הכסף, היא האהבה שבטבעה כתולדתה, שנמשלה למים[59].

בחינת 'טוב מאד' אינה אלא בחינת 'בכל מאֹדֶךָ' בעבודה שבלב, ואם תמצא לומר — בעבודה שמכוונת כל־כולה לתיקונו של הלב, שהנפש הבהמית אוטמתו כעורלה ומטמטמת אותו, לביטול מחיצותיו ולחיבורו עם המוח, עד שתשוב ותיגלה האחדות הקמאית של הוויית האדם כַשלמות הקדושה קודם שִבְרונה והסתלפותה. באותה שעה תיגלה אהבתה הפנימית, המסותרת, של הנפש הבהמית בכל עוזה ותעצומותיה. לבחינת 'בכל מאדך' יכול אדם להגיע רק בצירוף האנרגיה האצורה בנפש הבהמית למאמציו הרוחניים. בחינה זו קרויה בפי רש"ז 'אהבה רבה', שהיא

ביתר שאת ועוז, הגבה למעלה מאהבת הנשמה טרם בואה לעוה"ז, והיא באה דוקא על ידי התבררות נפש החיונית וביטול הרע שבה... וזהו תכלית ירידת הנשמה בעולם הזה — לברר וללבן הרע שבנפש הבהמית בכדי שתגיע לאהבה רבה זו... בהיות ששרש נפש החיונית היא ממדרגה גבוה מאד, כמ"ש 'ואלה המלכים' כו'... ולכן כאשר נתברר ונפרד בחינת הרע שבה ע"י נפש האלהית ממילא תגיע לאהבה רבה הנ"ל ביתר שאת כמו קודם ירידתה, וזהו (דב' כא, טו) 'והיה הבן הבכור לשניאה', שדוקא מנפש הבהמית, שהיא שנואה, 'והיה הבן הבכור' — 'לפני מלך מלך'[60].

הרעיון שנתגבש כאן חשיבותו מרובה: יש בו באדם ממד של הוויה קמאית, קול קדומים המתגלגל במעמקיו. אבל בניגוד לתפיסה האבולוציונית, המניחה את קיומה של יצריות חייתית פסולה תחת המעטה הדק והשביר של תרבות ערכים עילית (במישור האוניברסלי של ההתפתחות האנושית ובמישור הפרטיקולרי של הפסיכולוגיה של היחיד), השרויה במאמץ מתמיד לדחוק ולהדחיק את הדחפים החייתיים, לסתום את תהומות היצרים הגועשים ולחולל במקצתם תהליך של עידון צורך לגיטימציה, מניחה החסידות החב"דית את ההפך: הקמאי שבאדם מכיל בקרבו עוצמה אלוהית כבירה, וגדולה חיוניותו הקדושה. דווקא בפחיתות מדרגתו יש משום עדות על רום שורשו. ולכשיחולל בו האדם את תהליך העילוי והקידוש, יינשא גם הוא למדרגת שלמותו האמיתית ויתגלה בקרבו האלוהי אשר באנושי, התוהו אשר בהוויית התיקון של האדם.

59. ליקוטי במדבר, כח, ע"ב, ד"ה: זאת חנוכת המזבח. לדברי רש"ז היחס שבין שתי הנפשות הוא כיחס שבין צדיק לבעל תשובה: תורתה של החסידות, עמ' 122–123, 128–129.
60. ליקוטי דברים, לח, ע"א, ד"ה: כי תהיין לאיש.